

経営組織論の方法(2)

－方法論的關係主義－

中 條 秀 治

- I はじめに
- II 自己と他者
 - 1 個人主義
 - 2 間人主義
 - 3 關係主義
- III 方法論的關係主義
 - 1 ヴォランタリズムの方法論的關係主義
 - 2 方法論的關係主義の可能性
- IV 結び

I はじめに

これまでに方法論的全体主義と方法論的個人主義そして方法論的折衷主義を取り上げ、それぞれの問題点を挙げた(中條、1997)。ここでは「方法論的關係主義」というものを検討しようとする。

まずは自己と他者について考えたい。あらゆる学問の進歩は、人間観の変遷と軌を一にしている。原子論的な個人主義とその対極である間人主義を取り上げ批判する。そこから、關係主義を論じようと思う。それは、個人というものを基礎に据えた上で、しかも他者の存在を認める立場である。このような人間観の上に成立するのが、方法論的な關係主義である。

方法論的關係主義の立場にもいくつかの主張の違いが見られる。一つは間主観性というものを強調するもの、つまり個を越えた共通なるものを想定する立場である。他の立場は、個というもののから出発しつつ、他者との關係性の存在を意識する立場である。結論を先取りして言えば、私は後者の立場を経営組織論の方法論としたい。

Ⅱ 自己と他者

1 原子論的な個人主義

自己とはなにか。非自己とはなにか。他者の存在と無関係に自己は自己たりうるか。

「免疫的自己」という概念が新たに提起されている。従来の精神と肉体の二元論で言えば、精神が自己の本質であると考えられた。しかし、精神がいかなるものであれ、肉体を構成する遺伝子レベルで自己はすでに存在するという。免疫というレベルで、我々は自己と自己以外のものを識別しているという。従来、肉体と精神の二元論では精神に重きを置かれた。「我考える、ゆえに我有り」である。それは精神を自己というものの根拠とする考え方であった。しかし、遺伝子レベルですでに自己と非自己を識別するということがあるという事実は、「自己とは何か」という昔ながらの論争に新たな視点を追加する。

この例として挙げられるのが、「キメラ」である。「受精後三ないし四日のニワトリとウズラの卵を使って、発生途上の胚の神経管の一部を入れ替えてしまう」（多田、1993、P.12）と、ウズラの羽をもったニワトリやウズラの脳をもったニワトリができるという。「異なった種の動物細胞がひとつの個体内に共存する状態」（多田、1993、p.13）がキメラである。ウズラの脳をもっているかどうかはこのニワトリがウズラの発声パターンで鳴くことから確認できるという。ところが、このキメラはすぐに死んでしまう。すなわち、ニワトリ本体の免疫作用によって、ウズラの脳は非自己と認定されて抹殺されてしまうのである。それはニワトリにとっても死を意味する。ニワトリは死をもって自己のアイデンティティーを守ろうとしたという解釈が成立する。これまで人間は精神を鍛えることによって自己を確立すると頑張ってきたのであるが、そのような努力をすることなしにも我々は遺伝子レベルですでに自己たりうるとも解釈できる。我々は脳の活動と無関係にすでに自己であるというような示唆が得られる。自己とはなにかに一石を投じる見方ではある。

この免疫作用をもつと詳しく見るとさらに面白いことがわかるという。自己が不変ではないということである。「免疫系の『自己』と『非自己』の識別は、『胸腺』によって決定されている」（多田、1997、pp.144-145）らしい。非自己としての異物を認識し攻撃するのはT細胞である。それは、胸腺で作られる。T細胞のMHC（遺伝子群）は自己と同一のMHC以外は「非自己」と識別し攻撃する（多田、1997、p.161）。つまり、ウズラの脳のMHCとニワトリのT細胞のMHCが不適合だから、ウズラの脳はT細胞にやられてしまったのである。個は遺伝的な自己をこのようにして保持しているらしい。しかし自己は不変かというところでもないらしい。「遺伝的な自己」のMHCは不変なのだが、胸腺で作られるT細胞のMHCが微妙に変化するといっているのである。T細胞はチェック機構なのだが、それがチェックの規則を変えるというような話となる。つまり、遺伝的な自己は変らないのだが、それを認識する「見る自己」であるT細胞が微妙に変化するとい

うのである。遺伝的に変らぬ「見られる自己」と後天的に変る「見る自己」のせめぎ合いとして「免疫的な自己」は成立している。要するに、人間は変らぬ自己を保持しつつ、少しずつ変わりゆく自己でもあるということになる。

胸腺の中での微妙な変化は、「もともと存在していた遺伝的『自己』に適応しながら、新たな『自己』の行動様式を作り出す作業」（多田、1997、p.162）をしていると捉えられる。それゆえ、「免疫系は個体の同一性（アイデンティティー）を守りながらも、新たな記憶を蓄積し、予期せぬ事態にも対処できる柔軟な行動様式をもつ」（多田、1997、pp.163-164）と解説される。

要するに、「遺伝的な自己」に対して、「後天的な自己」が存在するということである。ここに、外部的な影響により徐々に変る自己のイメージが出現する。基本的に自己は自己としての境界をもちつつ、微妙に変化する自己でもある。

遺伝的なレベルで「後天的な自己」の可能性があるとすると、「免疫的自己」なる概念もこれまでの自己を巡る議論とつながりそうである。これを人間のレベルで考えるとどうなるであろうか。

これはコンピュータのアナロジーで考えると、分かりやすいのではないか。ハードとソフトの関係とも言える。ハード本体をコンピュータの自己と見るか、ハードにインプットされるソフトがコンピュータの自己かという問題である。コンピュータで言えば、ソフトの面が重視される傾向にある。ソフトの使い勝手や出来不出来が重要である。確かに、ハードの性能にソフトは依存するのである。しかし、コンピュータの性格はソフトとしていかなる機能が入っているかというところにある。現在の情報産業の趨勢を見ても、ハード本体の価格は劇的に値下がりしており、付加価値はソフトの部分にある。このように考えると、ハードそれ自体にコンピュータとしてのアイデンティティーを求めることは必ずしも適切ではないことが分かる。ハードの基本性能とそこに組み込まれるソフトの適合関係ということが大切である。そしてコンピュータとしてのアイデンティティーはソフトに比重を移しつつある。

そこからすると、生物における免疫的自己という概念はどのように考えられるべきか。従来の精神と肉体の二元論を打ち破るほどの主張なのであるだろうか。先のニワトリの体に組み込まれたウズラの脳という状況は、これをコンピュータとのアナロジーでもう一度考え直せば、ハードとソフトの適合関係の問題となる。適合関係が適切でない場合にはソフトが壊れ、時にハード本体も壊れるというにすぎない。ハードそれ自身が一定の許容範囲の中でしか動かないという事実がそこでは確認される。

人間にとっての自己というのは、コンピュータのハードではなく、インプットされたソフトのレベルの話なのではなかろうか。それゆえ人間の個々の肉体には独自のアイデンティティーが生まれながらに備わっているという主張から、脳の精神活動は人間のアイデンティティーにとって必ずしも本質的なものではないという議論が暗示されるとするとそれは正しくない。

いずれにしろ、人間は遺伝子のレベルですら後天的な自己の可能性があるという知見は重要である。そして、そのような生物学的な自己のアイデンティターのレベルとは別に人間の脳に育まれるソフトとしての精神活動が人間の第二の自己であろう。人間にとって真に重要なものは第二の自己のアイデンティターであり、これこそが古来よりの哲学の中心問題であった。

人間レベルの自己について考えて見よう。「我々が他人とともに生き、他人とのかかわり合いのなかで生きているということは、きわめて自明なことである。ところが、この他人の問題は、近代哲学にとって最大のアポリアの一つであった」（木田、p.158）という。それは「いったん〈我思う〉を出発点とし、人間存在を自己自身によってのみ近づきうる意識として捉えてしまえば、他者はわたしにとって客体でしかなく、他我ではありえないことになる」（木田、p.158）からである。木田はこのように個人主義から出発する近代哲学の在り方に疑問を呈する。

近代哲学はデカルト（1637）から始まると言われる。デカルトは疑っている我の存在は疑いえないというような論理を展開する。「私がそんなふうに一切を虚偽であると考えようと欲するかぎり、そのように考えている『私』は必然的に何ものかであらねばならぬことに気づいた」（訳p.45）とデカルトは言い、「私は考える、それ故に私は有る」を「哲学の第一原理」と宣言するのである。しかし事物の实在を疑うなら、「我思う」という我の感覚をも疑うしかない。「思う」我は疑えないというのも奇妙なロジックではなかろうか。「思う」という感覚は日常感覚である。目に見え、聞こえ、触れるものは「ある」という世界である。疑っても疑っても、疑っている自分、すなわち「我思う」は否定しようがないという。しかし、「〈直感〉にあたえられる〈明晰判明〉な観念を確実な出発点」（森、1995、p.318）とするというのは、要するに、「直観的に確実」と感覚的に感じたにすぎない。それなら、始めから日常感覚の世界を認めればよかったのではないのかとの疑問が湧く。

いずれにしろ近代の自我は「考える自己」である。西洋的な個人主義の自我は、独我論に接近するものである。それは、山崎（1984）によれば、「信条を貫いて変らぬ精神的な自我であり、しかし、その信条のために肉体的な自分をも変へようとする自我であり、意志を主張して他人と戦ひ、世界を支配して未来を見通し、そして、感情に動かされることを拒むために、あくまでも理性的でありつづけようとした自我」（p.179）である。「自己にたいしては克己的であり、同じ理由から他人にたいしては傲慢であり、理想主義的であると同時に独善的な自我」（p.179）である。また竹内（1994）は「全体主義や部族主義が、民族、国家、階級などの『全体』や、社会の一部の集団を実体化し、絶対化するのが、誤りであるとすれば、『個人』を実体化し、絶対化するのも誤りである」（pp.81-82）と述べる。個人を出発点とする方法論的個人主義を「すべての社会集団の实在性を否定して、社会現象をすべて個人の行動に還元して説明する『原子論』的社会観」（p.76）であるとする。かれは、「方法的個人主義の限界、ないし欠点は、『個人』というものを実体化し、ある意味で『絶対化』するところにある」（p.82）という。彼は「原子論的個

人主義」と「個人主義的功利主義」を「開かれた社会」の「内なる敵」（p.89）と位置づけている。

いずれにしろ、原子論的な個人は自己中心的であり、「他者から独立して存在する自己」である。これは一つの理念であって現実ではない。近代の個人について、藤田と西原は、「近代との関係でいえば、あたかも自由に理性的な判断主体であるかのような自立した個人という考えが一般に浸透するが、それについては特別な注意がいるように思われる」（藤田・西原、1996、p.256）という。かれらは、「行為者が自由で主体的に選択を行うという近代の考え方」（p.259）が問題だと提起する。「『選択の自由』とは何か、それは本当に存在するのか、その『自由』は近代・現代社会における幻想ではないだろうか」（p.259）とすべてを個人の主体的な「自由な選択」の結果であるとする個人主義的社会理論に対して、疑問を投げかけている。

原子論的な個人主義の限界は見えている。完全に他者から自由な個は存在しえない。人は社会の中に生まれ「社会化」される。それは教え込まれた行為である。人は、学習を通じて社会人となる。

2 間人主義

では原子論的な個人主義の対極にある「間人」なる概念とはどのような概念であろうか。

山本七平は日本人の自己の本質を「お前のお前」と表現する。こう言った自己の位置付けを日本文化に特有の「日本教」の基礎に据えようとする。つまり、自己規定の源泉が自己になくて他者にあるという発想である。これは他者を意識している個が存在するという発想とは一味違う。他者を意識して生きるのが人間だと捉える考え方は、日本人に固有のものでもなんでもない。アリストテレスの昔から人は「社会的動物」であった。他者との関わりのなかで生きる人間のイメージである。これに対して、ここで山本が指摘しているのは、個としての核そのものが自己の内になく、他者との関係の中で自己の位置付けが決まるような人間である。これは濱口の「間人主義」と同じである。間人という概念はアイデンティティーの核となるべき個を想定していない。個が先にあるのではなく、他者との関係そのものが自己を規定すると考える。すなわち他者との関係を離れて自己規定そのものが不可能だと考えられているのである。つまり、自己なるものは他者との位置関係のなかで相対的に確定されるものだと考えられている。それゆえ間人主義では個のうちに基準となるものが存在せず、他者との関係性そのものが自己ということになる。

濱口（1977、1982）の間人主義（contextualism）は以下のように纏められる。「日本人にとって人間とは、対人的な意味関連のなかで、関連性そのものを自己自身だと意識するようなシステムであり、そうした『間人』（contextual）という人間存在が抱く価値観をいう。（１）相互依存主義 （２）相互信頼主義 （３）対人関係の本質視、という属性をもつ」（見田、p.169）と説明される。確かに、このような人間がいるかもしれないが、日本人全部がこのような人間ではない

し、普遍化することは危険である。本質的な問題は、自分の中に判断の基準を持たぬ個人を想定すると、自分が鏡とすべき他者も内部に基準をもたぬ個人でしかないから、そうすると人と人が出会う社会は基準なく漂う人々の集合ということになる。それでは誰が世の中を動かすのか。山本七平などは、「空気」(1997b)という概念でこのような事態を説明しようとする。「空気」などというようなものを設定すると責任の主体はますますわかりにくくなる。その責任の所在が見えないところが空気論の主眼なのだけれど、そのような人間を越える存在を設定する見方には賛成できない。このモデルには世の中の原動力となるべき人間や責任を取るべき核となるべき人間の姿が見えてこない。

間人は他者志向の個人として、独我論的な個人の対極に位置すると考えられる。間人主義の立場は文化論としては面白いが、人間観としては受け入れ難い。個人に対して「間人」という概念を認める必要はないと思う。それは人間の類型としては成立するかもしれないが、必ずしも一般的なものではない。それは原子論的な個人が一つの理念型としては存在しえても、現実には他者と切り離された個人というものが成立しえないのと同様である。

次に、間人主義と紛らわしい間主観性という概念があるが、これを見ておくことにしよう。

間主観性(Intersubjektivitat)とはフッサールの用語で、二人以上の人が同一の事象を見ているときの複数主観の認識論的關係を言うようである。相互主観性、相互主体性、間主体性などと訳されている。この考え方は、方法論的個人主義と方法論的全体主義を超えるものとも言われる。つまり、「諸個人を実体視する社会唯名論、および、社会なるものを実体視する社会実在論、これら二極的な実体主義への批判に通ずる」(見田ほか、p.212)とも言われる。間主観性は「諸個人が、相互に主体として承認しつつ単一の世界を共有している事態」(見田ほか、p.212)であるとされる。より明快に表現すれば、「意味が複数の人間に共有されており、私と他者との間には個人をこえた共通のものが成立していること」(友枝ほか、1996、p.273)である。しかし「共通のもの」という言い方にはひっかかるものを感じる。間主観性の立場から見ると、意味は、「事物・事象が何であるかを確認する際に作用しているもの。意味を共有することによって、私と他者との関係は成立する」(友枝ほか、1996、p.266)と説明される。

社会生活をする上では意味を共有する必要があるというのは分からぬではなが、それは完全な一致を意味するのか、それとも「同床異夢」でよいのか。自分の意味と他者の意味は必ずしも完全に一致するとは限らないのではないか。世界を皆がおなじように理解しているなどということとはとても言えない。しかし、ある程度の社会常識が存在するのも事実である。我々は物事がどのように起る可能性があるかをかなりの程度知っている。それが社会の秩序である。共通なものの範囲がこの程度のものならば、間主観性というものを認めざるを得ない。要するに、共通なものとはあくまで主観による他者の行為の推測ということがある程度可能だという意味でなら、これを受け入れることができる。しかし、間主観性があたかも皆がおなじ世界観を共有するという意

味で使われるなら、それは危険な幻想であるといえようがない。

間主観性は程度問題である。間主観性は意味のある程度の重なり合いというニュアンスでなら、受け入れることができる。しかし徹底的な独我論が間違いであるように、間主観性も個と他者の間に完全なる意味の共有世界を想定すると誤りになるであろう。いずれにしろ、主観と主観のゆるやかな重なりとして、意味理解において何がしかの共通部分が存在しているということは言えるであろう。しかしそれは間主観性と呼ばれるほどには、個人の主観を超えた客観的なものではないはずである。個人の主観を超える「共通なもの」を客観的なものとして強調しすぎると個人はその客観的なものによって制約される存在と位置付けられるようになる。そうすると、これは方法論的全体主義の発想に近づくことになるような気がする。

3 関係主義

他者の存在と切り話されて自己のみが存在すると仮定する立場があり、また他者との間柄に規定される鵠的自己を仮定する立場がある。この両者はともに理念型であり、両極端である。現実にはどちら一方ではなく、両者の中間にある。我々は完全に孤立した個人として生きているのではないし、だからと言って個を超える何ものかで全面的に規定されているような存在でもない。我々は個として生きつつも、他の個と結び付いているという意味で社会的存在である。社会的存在として生きるとは、他者の存在を意識して、他者との相互作用の中で生きるということである。

自己とは何か。個は無のなかに生まれ来るのではない。人のなかに生まれてくる。自己そのものが他者との影響の産物である。自己には他者との相互作用が前提されている。サルトルは「我とは一個の他人」と文学的に表現している。サルトルの「まなざし (regard)」という概念が面白い。「わたしの自由は他人のまなざしによってのりこえられ、凝固されてしまう。つまり私は自分の存在を客観化される。まなざされた存在はこの意味で自己疎外の状態に置かれる。他人の自由の出現が私の自己疎外と表裏をなす、このサルトル的相剋の世界では、まなざしは相互に他人を物化しあう視線となり、『まなざしの地獄』（三田宗介）のような様相が現われる」（三田ほか、p.833）と解説されている。他者の「まなざし」によって人は拘束されるという見方である。ここではこれを耐え難いものと見ている。確かに、他者の視線は時に我々を監視し、我々の行為を制限する抑圧的な存在である。サルトル的感性からすれば、「自己疎外」ともなるのかもしれない。しかし「まなざし」には、賞賛から非難まで、さまざまなニュアンスが込められている。他者の視線を意識することは、我々にとって刺戟に満ちたものであり、喜びの源泉でもある。人は見られている自分に酔い、生きていることの高揚感を感じるかもしれない。ほんのささいな「差異」や「見せびらかし」といったことが意味を持つのも他者の「まなざし」を意識してこそである。それをサルトルのように「自己疎外」とのみ結び付ける必要はない。「まなざし」には積極的な側面もあるのである。いずれにしろ、人は他者を意識して生きている。他者の「まなざし」

が我々の行為を規定しているのである。我々は他者の存在を無視して生きてはいけない。自己は、他者との相互作用の中で形成されるということは確実である。

主体としての自己である「見る自己」と他者の期待の反映である「見られる自己」との相互作用のなかで「自己のアイデンティティー」が確認されるという考え方がある。James (1890) や Mead (1934) の考え方である。他者に見られ、我々も他者を見返す。そこには相互の影響関係がある。「見る自分」と「見られる自分」が存在する。それは、「自我」と「他我」と呼ばれる。ミードは人間の意識行動を「主我 (I)」と「客我 (me)」とに分類する。「主我 (I)」とは内発的な自己である。それに対して、「客我 (me)」は「一般化された他者」との関係のなかで形成される自己である。ミードは「主我 (I)」と「客我 (me)」の相互作用としての人格ないし個性を想定している。他者を内面化してそこに成立している社会的な自己である。

ここでは社会的関係の中で生きる個人が想定されている。それは主体の意志とその行為の結果を他者の反応や関わりの中で調整しながら生きる人間のイメージである。関係の中の人間の行動は一人である時とは違っているというのは、経験的な事実である。一旦、関係が成立するとそれは個人を縛る。個人行為を縛るために規則がつくられる。規則は処罰権と結び付いている限り実行性をもつ。ここで重要なのは、処罰権をもつ実体は個人の意思決定を中心として運営される権力なのである。個人を超える社会などというものはどこにも存在しないということである。存在するのは、人間である。人間が意思決定し、行為するということに行き着くのである。あくまでも個が主人公でなければならない。個が主人公であるということは、自己が主人公であると同時に、他者も主人公ということになる^{注1}。

Ⅲ 方法論的關係主義

関係主義に立つ方法論とはどのようなものとなるだろうか。

1 ヴォランティアリズムの方法論的關係主義

佐藤 (1994) は、主意主義を三つの立場に分けて考えているようである。それらは、行為論の立場、システム論の立場、そして彼の立場であるヴォランティアリズムの立場である。

注1：これはフォレット (Follet) の考え方を連想させる。フォレットは個を抑圧するのではなく生かす方向を模索し、しかも全体としての「統合」の可能性を模索した。彼女の場合はあくまでも個々の主張の相違を権力者の意志で踏みにじるというような「権力闘争」のパラダイムではなくて、「状況の法則」を見出すことでそれぞれがともに問題解決しようと主張する「統合モデル」であった。あらゆる人が何ものかを持ってこの世に生まれてくるのであり、それを生かす道を模索すべきだという主張はわからぬでもない。しかし、山崎 (1984) が指摘しているように、このような考え方も過度に強調されると危険である。つまり、「現代の自由社会では、すべての人が自分にはなにがしかの意味ある存在であり、他の人とは違った価値を持つ個性である、と信じこまされています。…しかし、『誰でもよい人 (エニボディー)』として扱われざるをえない状況のなかで、観念的に『何者か (サムボディー)』であることを奨励されるとすれば、多くの人が解き難い不満を持つ」(p.16) ことになるからである。

佐藤の立場は、「人間は社会化の過程によって内面化した社会システムの価値規範を解釈的に理解し、それを対自化することによって、その価値規範に対して主体的な選択的な意思決定者として立ち現われることになる」（1994、p.72）とする立場である。主体は社会により一方的に統制されるのではなく、主体の側も社会を変えるものとの発想である。そこで「この点において、我々のヴォランタリズムは、個人の自立性や主体性や能動性は、規範や価値的要素にささえられてのみ保持される、というパーソンズ的なヴォランタリズムとは根本的に異なる」（p.72）ということになる。つまり、社会価値が安定しているから、個人は生きるよるべを持つことができるという考え方に反対するのである。これはデュルケムのアノミー論を思い出せば容易に理解できるはずである。社会規範の崩壊は人々から生きる力すら奪う。すなわち、パーソンズの主意主義は社会システムの提供する「価値規範の実現に向かう行為」であって、それを変革する積極的な変動を説明できないというのである。

佐藤は、パーソンズを「基本的には秩序志向の理論」として位置付け以下のように分析する。

「初期パーソンズは主意主義的傾向にあるが、社会システム論ではむしろ決定論的側面に比重を置くようになる。パーソンズによって代表される社会システム論は、有機体論的特質をもつものとして個よりも全体の立場を強調し、人間行為の主意主義的要素は正当に評価されなくなっている。すなわちそこでは人間の自由は積極的には評価されていない。人間の意思の自由は認めはするが、しかしそれが社会ないし全体の立場から制御されなければ、社会ないし全体の秩序は維持できないという基本的仮説にたつ」（p.68）とする。要するに、パーソンズでは主意主義の傾向を認めつつも、それを際限なく認めると社会システムは維持できないから、社会化と社会統制という社会システムの維持機能が重視されるのである。

そこで佐藤は、「『いまある社会的なもの』を越えようとする批判的な視点」を強調する。「価値や規範に一体化して、その実現に努力する人間行為がヴォランタリズムであるとするだけでは、きわめて不十分である」（p.73）と考えている。そこから、「『社会的なもの』としての価値規範を『我がものにする』ことのうちに、その否定の契機をみいだす行為志向こそ、我々のヴォランタリズムの基本的視点である」（p.73）と主張する。

佐藤の立場は、社会の制約を認めるとともに、社会の制約を打ち破ろうとする個人の力が社会変動に結び付くと考ええるものである。佐藤はこの立場を「ヴォランタリズム」と称する。いずれにしろ、問題は、佐藤が社会というレベルの制約を認めたとえで、それに対抗する個人の自発的な意志を高らかに謳い上げていることである。このことには共感するが、問題は、社会をあたかも実在として個人に対峙させているこの二元論的なイメージである。しかも、社会は個人の上位に位置して個人を制約するという社会システムの考え方をそのまま踏襲している。ではなにが新しいのかというと、そのような上位システムとしての社会の制約があっても、あるいは佐藤の弁証法的な発想によれば、そのような制約があればこそ、個人はそのような制約に対抗すべく自ら

の意志や価値を全面に押し出し、社会そのものを変える力となるというところである。

私は、社会というものの制度的な枠組みの存在を否定するものでなく、社会のなかに個人が生まれるということは認める。しかし、そのような枠組みを個人の上位システムと考える発想にはなじめないのである。確かに制約や規制は社会の枠組みとして存在している。しかし、それは不変の、変えることの出来ない実在として存在しているのではない。特定の社会の秩序を維持する機能を果たす個人なり集団なりがそのような秩序を強制しているのであり、その正当性を認めているのは個々の人間である。社会システムは個人を超えているものではない。あまりに複雑な多数の人間の相互作用のゆえに、一個人の想いを越えた動きをするように見えるが、それでもそれは諸個人の行為の次元の話なのである。

佐藤は相互主観を認める立場に立つ。彼の考える相互主観性は、「一定の状況に対する認知と理解の共有性」である。それは「感情の共有性」と結び付いて「共感的了解」の世界にゆきつく。春木・岩下（1975）の『共感の心理学』を引用しつつ、「相手の今ここでの体験しつつあるものを自からの体験として生き直しながら、その瞬間瞬間の感情や体験の意味を正確かつ敏感に見取り、それを相手の体験過程に直接照合しながら」（p.115）、「お互いがかけがいのない存在として相互に全人格的に了解し合える体験の世界としての〈相互主観的世界〉」（p.105）だとする。彼の「相互主観的世界」がウェーバー的な「理解」と根本的に違うのは、共感し、わかりあえ、連帯できるとの強い信念ないし思い込みである。また、それらが前提されてこそ存在する世界である。ここから彼は、逆にウェーバーを批判する。ウェーバーに「自己中心的な近代的自我像」を読み取るのである。つまり、ウェーバーなどでも、「自立性が強く語られているが、しかしその自立性が必然的に自己中心化への傾向を強め、そのために他者との自律的連帯性を不可能にする」（p.110）というのである。

ここから佐藤は、システム論のパーソンズは言うに及ばず、行為論から出発するウェーバーをも批判する。「さて、問題は主意主義をささえる『究極的価値』とは何かということである。『究極的価値』の設定ないし選択が個人的主観的なものであるならば、それは功利主義とかわらないではないかという問題にすぐさまぶつかる」（1994、p.102）と主張する。しかし主観的な価値選択であれば、それがすぐに功利主義と結び付くと言われてもピンとこない。

ここで言葉の理解にもどれば、主意主義(voluntarism)とは人間の意志作用を人間の本質と見る考え方であり、「意志的なものを世界の本質と見る形而上学説」（公辞苑）である。では 功利主義(utilitarianism)とは何かと言えば、一般には、ベンサムやミルの「最大多数の最大幸福」という社会の幸福と個人の幸福の調和の発想として知られる。しかしもともとは、「功利を一切の価値の原理と考える説」（公辞苑）である。功利主義は、効用、有用、有益、実利に価値を見出だす主張であり、人間の生活の役に立つかどうかの一元的価値の立場でもある。だとすると、意志的なものを中心と据え、究極の価値を選ぶと「効用、有用、有益、実利」といったものに必ず結び

付くといえるのだろうか。宗教者の価値合理的な発想は功利主義の対極にあると思われる。またウェーバーは多元的な価値を容認する。そこが功利主義の一元論と決定的に異なる。西洋社会には西洋の、東洋には東洋の価値がある。同一の社会内と言えど、そこに一元的な価値を想定することは誤りであろう。個々人の数だけ価値のスペクトルがある。

佐藤は、「社会学の『主意主義』が理論として『価値自由性』を主張するかぎり、『究極的価値』に内容を付与することはできず、したがって必然的に『究極的価値』の選択は各人の主観性に委ねざるを得ないというディレンマを伴っていた」（pp.102-103）という。しかし、このことをディレンマと考えることの危険性にどこまで気付いているのだろうか。たとえ「究極的価値」の内容が、佐藤の言う「人権思想」であれ、非常に融通のきかないものを感じる。このような価値を固定化して押し付ける発想は、その価値の内容が一見崇高なものにみえても、人間の多様性や個性というものを結果的に抑圧するとは考えないのであろうか。

私の考えるところでは、「究極的価値」は各人の主観性に委ねてこそ、それこそ自由かつ多様な人間の営みが可能な社会が出現すると考える。これこれが「究極的価値」であり、人間はこれを目指さねばならず、それ以外の価値を信奉するのは許されぬなどという発想を恐れるのである。主意主義は、意志を尊重する思想である。当然、個は多様でありうるからそれは多元的な価値を容認する立場と結び付く。価値は、個人が創出するものであり、そこに文化の源泉がある。人間の歴史を振り返るとき、さまざまな思想が生まれ、消え去り、また生まれた。それが人類の精神史に幅をもたせても来たのである。これからもそのような自由を閉ざすべきではないであろう。

佐藤の主張するヴォランタリズムでは「人権思想」が究極の価値であるらしい。彼はいう。「我々は〈ヴォランタリズム〉－社会的な『主意主義』と区別するためにヴォランタリズムと表記する一の『究極的価値』を『人権』思想によってもとづきたいとおもう。」（p.102）彼の関係主義は、主意主義を超えて、「ヴォランタリズム」という用語法で結実する。この立場は、「マルクスの、しかも若きマルクスの世界のうちにみいだしうる。その世界とは私的所有関係のない、したがって権力関係のない〈自己－他者〉のヴォランタリーな相互主観的世界である」（p.106）とされる。

佐藤の言う方法論的關係主義というのは、以下のようなものとなる。

「方法論的關係主義における合意にもとづく自由な〈自己－他者〉関係は、ある一定の社会状況に対して相互に共通の認知と理解を示し、それにもとづいて仲間としての共感的一体性をともにいだきうる関係である。……人びとは共同の認知と理解、そしてそれにもとづく人間的な共感性を背景として行なう投企された社会的行為から、相互に人間としての満足と喜びをひきだしうる人びとの互酬的な関係が、我々の提起する方法論的關係主義であり、〈自己－他者〉関係モデルである」（p.79）。「また、その関係は自由な人びとの間の〈自律的連帯主義〉としても特徴づけられるものである。それは、あくまで関係性において関係の当事者個々人を生かし、その個性

をより発現すめための関係主義である」(p.79)とされる。

佐藤のいう関係主義というものには、賛成できない。彼は、諸個人の相互作用が形作る諸関係が重視されてしかるべきであるという視点を超えて、関係の在り方に固定したイデオロギーを持ち込んでいるように思えるからである。

2 方法論的關係主義の可能性

関係の実在性を指摘しているのは、なにもウェーバーのみではない。スペンサーも社会名目論と社会实在論の論争を論じるなかで、社会实在論を擁護する立場から、個人のみが实在であるとする立場に対して、個人間の関係も实在であると関係に注目している。ただこの場合に注意すべきは、関係を「实在」としつつも、この目に見えない存在の実在性をどの程度のものと見るかである。これをあたかも「物のような」確固とした実在感として受け止めるか、あるいは捕らえ処のない何時なにか消え去るかわからぬ危うい存在として受けとめるかが問題となる。スペンサーやそれに続くデュルケムらの方法論的全体主義者は、これを圧倒的な実在感で受け止め、これに対して人は無力であるとの観点にまで進む。

他方、ウェーバーなどでは、個人行為の足場にとどまり、個人のうみだす関係の実在性を認めつつ、あくまでこの関係は関係維持の努力の継続される間しか持続できないものと考え。つまり、関係維持のための行為が期待できない状況においては、関係はその実在性を失い「虚構」となる可能性を秘めているという立場である。社会を社会的関係として見ると、その実在性は「虚構性」と裏腹のものなのである。それゆえ、関係というものを实在として位置付ける立場に立つと言っても、あたかも物のように实在するというデュルケム的な实在論の立場に立つことはできないし、関係を生み出す人間の意志の次元を超えて、関係の実在性を物のように取り扱うことには問題がある。

それゆえここでの結論は、以下ようになる。つまり、個人と諸個人の生み出す関係の実在性をともに認める立場が最も現実的である。しかし、注意すべきは、このことが方法論的個人主義と方法論的全体主義をともに認め、両者を統合するという方法論的折衷主義を意味しないということである。折衷主義は、世界観ないし人間観として分裂している。これは方法論として破綻せざるを得ない。つまり、個人の自由意志を根本とする説明と個人の意志など無力として個人を超える力で説明するというまったく立場を異にするものを結び付けようとする試みであるからである。

組織には個人を拘束する側面がある。しかし、その拘束性は人間の相互作用、つまり関係性として説明されるべきものである。人の意志を越えるなにかを想定するのではなく、他者の意志がそれを押し付けているからとか、他者との協定によって拘束的な枠組みが成立しているからとかというような説明をしたい。

我々は方法論の立場を選択する必要がある。あれもこれもは、世界観と人間観の究極の価値選択においては許されることではない。突き詰めれば、自由論者か全体主義者かの選択なのである。ある部分で自由論者で、ある部分からは全体論者であるということでは、価値前提の一貫性が保たれ得ないのである。社会科学は価値の立場を明確に意識することが必要である。つまり、人間を問題とする学問は人間にとっての究極の問題である価値の問題を避けては通れないということである。もちろんこれは研究者が自らの価値を研究に持ち込むということを意味しない。この問題こそウェーバーが論じた「価値自由」の学問論争の基礎にあった考え方である。

主体は、このようなどちらをとるべきかという決断の状況に常にあると見るのが、ウェーバーなどの発想である。問題は、主体の決断にかかっている。人生は、決断なのである。あれかこれかという選択を主体の責任において選択するというのが、ここでの眼目である。一個の成熟した社会人としては、この決断するという行為を避けて生きて行くことは出来ない。もちろん、「自由からの逃走」は弱さを併せもつ人間の常である。しかし、「人間らしく」^{注2}自らの運命を自らで選びとることが必要なのである。主体の行為の結果として社会的関係が成立する。経営という行為は主体的な行為である。他者がどう思うかということを斟酌して俊巡し、結局は妥協点を探るというようではいけない。他者の意見はそれなりに斟酌しつつ、良い点は取り入れて、しかもなお自己の欲するところの達成を目指す人間類型が経営に携わる人間である。だとすると、経営という行為は個人というものを前提とした関係主義でしかありえない。それは他から切り離された「固い」個人主義ではなく、山崎（1984、1990、1994）が言うような「柔らかな個人主義」の立場であり、堺屋が主張する「集団への関心を失わない個の確立」（堺屋、1997、p.326）の立場である。

私の定義する方法論的關係主義は、個の存在とともに、別の個としての他者の存在を認め、そこに出現する自己と他者の関係性を重視する視点である。行為を制約し、拘束するものの存在をなにに求めるか。なにに還元するかといえ、それこそ自他の作る関係性に求めるのである。自己と他者がともに関係の中にあり、主体は自らの意志と同時に、関係性の枠組みにより制約される。

IV 結び

我々はあくまで個人から出発しなければならない。個人を認めることは、他者を否定することではない。個人から発想する立場は、自己と同時に他者の存在をも認める立場である。個人が他者の存在を意識して生きるということである。個人のアイデンティティーといったことも個が単独

注2：「男らしく」という言葉をウェーバー同様に使いたいところだが、男女同権の今の時代ではこの言葉は許されないだろうし、今の若者を見る限り現実問題として死語となりつつあるのだろう。

で存在するところに生まれ得ないものである。

「人間は社会的動物である」ということに対して異議を差し挟む者は少ないであろう。「社会的」とはいかなることを意味するか。社会的とは群れるということであり、群れることによる相互作用を前提とした生き方をするということである。別の言い方をすれば、社会的とは他者の存在を意識するということであり、他者の存在によって影響され、また我々の存在が他者の存在を規定するということである。個のみで社会を考えることは無意味であり、不可能である。生物学的な種という存在次元で見ても、完全なる個という存在はもはや「死に体」である。社会というものの実体は突き詰めれば社会的関係にゆきつく。問題は、個人と個人との関わりというレベルにある。そこには自己と他者との相互作用の視点、つまり関係性の視点が不可欠なのである。このような意味で方法論的關係主義というものは有効であろう。

方法論的關係主義というのは個人をあくまで実在としつつ、個と個が相互作用し、相互に影響を受け合う関係というものの実在をも認める立場である。他者のまなざしによって制約される個人を認めるのである。行為を制約するという意味で関係は実在である。社会的関係の中で規定される自己という面を否定すべきではない。常に他者の存在を視野に入れたアプローチが不可欠な所以である。

方法論的關係主義は、人と人との関係性を問題とする。関係を問題とするということは、自他の間に成立している行為の可能性、行為のパターンを見つけだすことである。そして個々の人間のその関係に込める意味を見つけ、そこから関係に規定された行為の過程と結果を説明する方法である。ここでは個人の主観的な意味が問われるということでは方法論的個人主義と異ならない。しかし個人間に成立している関係の実在性を認め、その関係が強制力や拘束性をもって逆に個人行為を縛るという逆方向の説明も行われるのである。それゆえ単純な方法論的個人主義の立場を超えていると言える。しかも、これを説明する原理は個人を超えた全体性を仮定する方法論的全体主義の立場とも異質である。方法論的關係主義で扱う「関係性」は個人個人が直接的にあるいは間接的に関わっているものであり、個人を超えるものでは決してない。つまり、ここでは人間が作る社会的関係を想定することはあっても、個人を越えたレベルを社会として想定しない。ここで想定される社会という概念はあくまで個をとりまく他者との関係という概念であって、具体的に存在するのは個人とその関係性でしかないとの立場である。要するに、この立場は、他者と切り離された個人を想定するような原子論的な個人主義ではなく、だからと言って個人を超える社会という存在を想定して議論を進める方法論的全体主義の立場でもない。

バーナード（1934、訳p.38）は全体主義と個人主義を調和する方向を模索せよといった。しかし、これは口でいうほど簡単ではない。確かに、この両者のバランスをとることが現実的な方策なのだという折衷論は物わかりのいい議論に聞こえる。しかしこれは、個を超えるものとしての全体とか、個と対立するものとして全体なりを想定した議論なのである。要するに、個人の次元

と全体として社会の次元を暗黙の前提としてどちらを重視するかで争っているのである。あるいはどちらも大事だからそのバランスが大事なのだと言ったりする。しかし、一旦、個人を超える全体を認めてしまえば、全体あつての個だという主張への距離は限りなく近い。状況が悪化すれば、すぐにもいわゆる全体主義の方向に走り出す危険がそこにはある。バーナードが全体主義というものの危険性をどれほど意識していたのか疑問である。バーナードの全体主義は、文脈から判断する限り、「組織の利益」、「全体としてのサービス」、「協働と集合的活動」といった全体的な調和を促すようなレベルを想定している。そこには、個を抑圧するような全体主義国家の「煉獄的」イメージはない。村田（1984）は、これを「方法論としての全体論（ホーリズム）は、イデオロギーとしての、あるいは権力への意思としての全体主義（トータリタリアニズム）とは異なるものだ」（p.233）と解説する。確かにそこに込められた理想という意味では両極端にあるのだが、それでも全体と個とを対立的に想定するという点では類縁関係にある。ホーリズムを信奉し、全体でもあり個でもあるという「ホロン（Holon）」概念の生みの親であるケストラー（Koestler, 1950）が若き日に信じた理想の共産主義が「真昼の暗黒」としての共産主義に変質したのはその類縁関係のゆえである。

人間という次元の上位に社会なるものを想定し、それに人間を操り統制するわけのわからぬ力を与えてはならないのである。このような発想は、しばしは危険である。社会は、人と人の相互作用の結果として生まれるものでしかない。つまりは個々人の行為の結果なのである。それぞれの主体の自己責任に行き着くべきものである。しかるに、社会を上位概念とする発想はそのような諸個人の生き方を社会のためという全体主義で圧殺するロジックを提供することとなる。本当は、誰かの意志あるいは一部の意志に過ぎないものが、社会という全体のためという美名のもとにこり押しされるという危険性に満ちているのである。

社会は実体としては存在しないというのが、私の立場である。存在するのは個々人であり、個人が作る関係である。個々人の相互作用、つまり関係のなかに社会を見ているのである。社会は上位の概念ではなく、関係の別名である。関係を問題とするためには、個人の意識と関係の意味を問うことが必要である。関係を問題とすることは結果的には個人行為の主観的な意味と客観的な意味をともに問うものでなければならない。ここでは個人と諸個人間の関係性は異なる次元の問題ではなく、同一の次元の問題である。

方法論的な関係主義というものは、個々人が自由な個として存在しつつ、しかも他者という別の個の存在ゆえに、自らの行為を規制したり修正したりあるいはそこから力を得たりするような、自己と他者とが織り成す関係そのものを問題とする立場である。私は方法論的關係主義をこのようなものとして捉える。

経営組織論は、このような方法論の立場に立つ必要がある。組織現象は人間の相互関係である。社会的関係の特定の在り方を我々は組織という言葉で表現する。組織は人に担われねばならない。

人が組織を設計し、運用する。団体の維持管理ないし目的達成のために作る社会的関係が組織である。それゆえ方法論は、関係性を重視するものでなければならない。他者との相互作用のプロセスがどのように多数の人間の関わる局面での運営を左右するか。組織論は複数の人々の相互作用という集団過程を扱う。しかもそのような相互作用を団体の運営に結び付けて議論する。しかしこれらのことは個人の営みなのである。そこではあくまで個人がなにを主観的に考えているかを問う。しかも諸個人が相互作用するなかで作り出した関係性が逆に個人行為をどのように拘束するかという視点が重視される。個人は主体的に生きる人間である。任意団体であれば、個人は個人の自由意志でその団体に参加するのである。しかし団体という社会的関係は逆に個人を縛るものともなる。自らの作り出した関係に制約されて個人はもはや完全に自由な存在でなくなる。このような自由意志と拘束性の存在がともに個人行為の結果として説明できるような方法論の立場が方法論的關係主義の立場である。

組織という現象は個々の人間の相互作用として成立しているということである。個人を超えた行為主体が現実に実在するわけではない。あくまで個人個人が行為の主体なのである。行為の責任の観点からいえば、個人というものを基礎に据えてこそ責任ということが意味をもつ。個人を超える立場に立つ限り、責任という経営行為にとって本質的な発想が出てこない。人間行動に関する実践的な学問は、人間行動の過程や結果を動機理解を原点に説明する必要がある。人間の業ではない自然環境や自然法則が人間を取り巻いている。それらは人間の知恵や作為を超える存在である。しかし、社会は人と人とで成り立っている。人間がその歴史の中で造り上げてきたものである。人間が利害と理念で選びとってきた結果なのである。個々の行為の積み重ねが結局は社会として存在しているのである。

経営組織論は、個人から出発する。個人が社会を生み出すのである。社会に対する主体的な関わりを強調するのである。しかし他者の存在と置かれた状況とがその個人を制約している。その相互作用の結果として組織過程は分析されねばならない。方法論的には個はあくまで個として存在しつつ、つかも他者から影響を受けまた他者にも働きかける立場である。経営組織論は、自己と他者との相互作用を見据える「方法論的關係主義」でなければならない。

参考文献

- Barnard, C. I., 1936, *The Function of the Executive*. (山本安次郎ほか訳、「新訳 経営者の役割」、ダイヤモンド社、1987.)
- Barnard, C., 1948. *Organization and Management*, Harvard University Press. (飯野春樹監訳、『組織と管理』、文眞堂、1990.)
- Barnard, C. H., Wolf, W.B., and Iino, H., edited, 1986, *Philosophy for Manager-Selected Papers of Chester Barnard*, Bunshindo.

- Burridge, K., 1979, *Someone, no one : an essay on individuality*, Princeton University Press. (宮永國子訳、『個のアイデンティティ』、世界思想社.)
- 中條秀治、1997、「経営組織論の方法を考える（１）－方法論的全体主義、方法論的個人主義そして方法論的折衷主義－」、『中京経営研究』、中京大学経営学会、第6巻、第2号。
- Descartes, 1637, *Discours De La Methode*, (落合太郎訳、『方法序説』、岩波文庫、1953.)
- Durkheim, E., 1895, *Les Regles De la Methode Sociologique*, (宮島 喬訳、『社会学的方法の規準』、岩波文庫、1978.)
- 大庭 健、1989、『他者とは誰のことか』、勁草書房。
- 大澤真幸、1994、『意味と他者性』、勁草書房。
- 大塚久雄、1966、『社会科学の方法』、岩波新書。
- 藤田広夫・西原和久編、1996、『現代人の社会学・入門』、有斐閣。
- 今田高俊・友枝敏雄編、1991、『社会学の基礎』、有斐閣。
- 本間康平・田野崎昭夫・光吉利之・塩原勉編、1988、『社会学概論 [新版]』、有斐閣。
- 濱口恵俊、1977、『日本らしさの再発見』、日本経済新聞社。
- 濱口恵俊・公人俊平編、1982、『日本的集団主義』、有斐閣選書。
- 春木豊・岩下豊彦編、1975、『共感の心理学』、川島書店。
- 間 弘、1971、『日本的経営－集団主義の功罪』、日本経済新聞社。
- 平山朝治、1995、『イエ社会と個人主義』、日本経済新聞社。
- 加藤勝康、飯野春樹編、1986、『バーナード－現代社会と組織問題』、文真堂。
- 加藤勝康、1996、『バーナードとヘンダーソン－The Functions of the Executiveの形成過程－』、文真堂。
- 木村敏、1972、『人と人の間－精神病理学的日本論』、弘文堂。
- Koestler, A., 1950, Richard, C., (ed) *The God that failed*. (村上芳雄訳、『神はつまずく』、ペリかん双書.) 北野利信、1996、『経営学原論』、東洋経済新報社。
- 木田元、1991、『現代の哲学』、講談社学術文庫。
- 倉沢進・川本勝編、1992、『社会学への招待』、ミネルプァ書房。
- 松永澄夫、1994、『私というものの成立』、勁草書房。
- 森 宏一、1995、『哲学辞典』、青木書店。
- 村田晴夫、1984、『管理の哲学』、文真堂。
- 野矢茂樹、1995、『心と他者』、勁草書房。
- 堺屋太一、1967、『「大変」な時代』、講談社。
- 堺屋太一、1997、『「次」はどうなる』、講談社。
- 作田啓一、1981、『個人主義の運命』、岩波新書。
- 佐藤慶幸、1994、『アソシエーションの社会学』、早稲田大学出版。

塩原勉・松原治郎・大橋幸編、1969、『社会学の基礎知識』、有斐閣.

多田富雄、1993、『免疫の意味論』、青土社.

多田富雄、1997、『生命の意味論』、新潮社.

Vaitkus, S., 1991, *How is society possible?*, Kluwer Academic Publishers. (西原和久・工藤浩・菅原謙・矢田部圭介訳、1996、『「間主観性」の社会学』、新泉社.)

Weber, M., 1904, *Die Objectivitat sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, (恒藤 恭校閲、富永祐治・立野保男共訳、『社会科学方法論』、岩波書店、1936.)

山崎正和、1984、『柔らかい個人主義の誕生』、中央公論社.

山崎正和、1985、『柔らかい個人主義の時代』、中央公論社.

山崎正和、1990、『日本文化と個人主義』、中央公論社.

山崎正和、1994、『近代の擁護』、PHP研究所.